

## *Sophrosyne*: O Equilíbrio Sofocliano como Ideal de Formação

### *Sophrosyne: The Sophoclean Balance as a Formative Ideal*

---

**José Joaquim Pereira Melo**

Departamento de Fundamentos da Educação.  
Pós-doutor em História e Sociedade e Professor  
Associado do Programa de Pós-Graduação em  
Educação. Universidade Estadual de Maringá.  
Email: jjpmelo@hotmail.com

**Renan Willian Fernandes Gomes**

Mestrando do Programa de Pós-Graduação em  
Educação. Universidade Estadual de Maringá.  
Email: rv\_gomes@hotmail.com

**João Paulo Pereira Coelho**

Doutorando do Programa de Pós-Graduação  
em Educação. Universidade Estadual de Maringá  
Professor universitário na área de História da  
Educação FANP/FAAST.  
Email: joaopcc22@hotmail.com

A mitologia grega pode ser compreendida como um imaginário de caráter coletivo que reúne significados relacionados à religião. Pode-se pensar que a própria religião dos gregos não teria sentido de ser se fosse separada do mito, elemento presente na produção poética e trágica dessa civilização. Isso porque a presença mitológica na sociedade helênica traduz não somente a cultura, mas também o modo de enxergar/conceber o mundo, até mesmo a relação do homem com os deuses.

Quando da época do poeta Homero e Hesíodo, na Grécia Antiga, o mito servia como um tipo de leitura da vida, do tempo, sem se separar dos valores, pensamentos, imaginário e, inclusive, da memória do período chamado de clássico. Foi pela mitologia que o perfil de homem necessitado por aquela sociedade se constituiu, visto que os mitos eram como transmissores de virtudes, princípios morais, formas de conviver e portar-se em sociedade, enfim, os elementos que constituíam a denominada

paidéia grega, que, para Werner Jaeger (1995), se tratava do processo de educação em sua forma verdadeira, a forma natural e genuinamente humana (SALES SILVA, 2009).

Já com o surgimento da pólis democrática, a influência mítica acabou gradativamente se tornando mais laica. Ocorre, pode-se assim pensar, um afastamento entre os deuses e os homens, na medida em que esses últimos passam a abrir possibilidades de investigações a respeito da sua vida política, em grupo; o homem começa a pensar em si como o próprio condutor de sua história. Essas novas perspectivas acabam por influenciar também uma nova forma de vida em sociedade, que se orienta agora sob a batuta da racionalidade e da democracia, instâncias concretizadas na Cidade-Estado.

Ocorre, nesse novo cenário que se desnuda para o homem grego, uma maior importância atribuída à palavra, pois, foi por meio dela que o cidadão construiu a vida política; elaborou leis e consolidou um novo modo de vida para o homem.

Acrescente-se a isso que as questões culturais, intelectuais e do pensamento que constituíam todo o ideal do que vinha a ser a paidéia, nesse momento, ganham, graças à palavra, dimensões públicas (VERNANT, 2003). A escrita, por exemplo, outrora particularizada pelos escribas no período micênico, tem na pólis uma função isonômica, não mais para atender aos interesses do rei, mas para garantir ao povo o conhecimento acerca das decisões tomadas em relação aos negócios da cidade.

Ainda nos séculos VIII e VII, a ordem política começa a destacar-se da ordem cósmica. Já se fazia necessária a adequação do calendário à vida social, ao invés de submeter a sociedade ao ciclo das estações do ano. Nos tempos arcaicos, a cidade era dividida em quatro tribos, formadas por pessoas de mesmo parentesco. Cada tribo tratava de governar a cidade durante uma época do ano, em um ciclo ininterrupto. A necessidade de quebrar o esquema dos privilégios políticos e de trazer pessoas de todas as condições sociais para a participação no poder levou Clístenes a dividir a população ateniense em dez tribos, cada uma das quais contribuía com um contingente de cinquenta cidadãos, formando o conselho dos quinhentos, que decidia sobre os destinos da cidade. A divisão em dez já não obedecia aos laços de consangüinidade e critérios de honra, de modo que a ordem antiga, considerada obsoleta, estava superada. A mescla da população, o surgimento de conceitos políticos como os de justa medida e de unanimidade, a abertura da consciência

para pensar para além da influência dos deuses determinaram que o cidadão e o filósofo aparecessem concomitantemente (GONÇALVES, 1997, p.3).

Desse modo, o conhecimento/saber, uma vez que agora é registrado pela escrita, torna-se por excelência democrático, dado que não se restringe a círculos mais seletos e passa a “circular” entre os cidadãos comuns. Com isso, promove-se um tipo de informação e conhecimento passíveis de discussões e críticas, capazes de promoverem, além da participação do homem livre, um possível aperfeiçoamento social. É valendo-se dessa nova dimensão do conhecimento, do refletir e discutir, que o teatro grego se desenvolve no seio da pólis, não somente como instância restrita ao entretenimento, mas como um veículo de propagação de valores e questionamentos (GAZOLLA, 2001).

A esse respeito, o gênero trágico ganha espaço privilegiado nesse processo de transformação social por que passava a sociedade grega.

Essa expressão artística tem sua origem nas festas em homenagem ao deus dos excessos, Dionísio. Ela retoma elementos da epopeia, assim como a mitologia, os grandes feitos dos deuses olímpicos e seus heróis, fazendo isso de uma forma com que todo esse universo se torne mais que íntimo para o público. A tragédia coloca, assim, aquilo que é próximo do homem para conquistar sua empatia e, por meio dela, promove um repensar sobre as questões colocadas em cena no palco. Esse conteúdo que traz consigo a tragédia se explica pelo fato de que, com a pólis, problemas diferenciados foram colocados na ordem do dia, exigindo do cidadão sua solução e equação.

Isto posto, tendo como um dos vieses um “formar” o homem para o que ocorria então na Cidade-Estado, o teatro se serve de elementos constituintes da cultura grega no sentido de preparar o grego para os desafios que agora lhe são impostos. Daí a dramaturgia helênica discutir as questões de maior importância na esfera individual e coletiva, o que se tornou instrumento efetivo quando se pensava em consolidar o novo regime democrático fundado na racionalidade que então se desenvolvia.

A politéia grega, longe de ser uma organização social e territorialadministrativa de onde emanam os atos públicos, é formadora e formada do e pelo espírito de seus próprios componentes, os cidadãos. A tragédia, apesar de mergulhada no político (no sentido originário do termo), não expõe problemas políticos enten-

dados como pertinentes à esfera pública de governo, mas questões humanas que incidem no campo das relações entre todos e no campo das emoções de cada um (GAZOLLA, 2001, p.59-60).

De maneira geral, é possível afirmar que a tragédia se encarregou de colocar em pauta para discussão o passado mítico helênico e o presente das novas instituições políticas. Assim procedendo, o evento trágico polariza o homem formado a partir do herói enaltecido nos tempos homéricos e o homem político, cívico, aquele que agora goza do direito público, desvinculado do sangue e das tradições patriarcais. O homem passa a ser compreendido sob um outro viés, uma nova dimensão, fora do campo de influência dos deuses.

Esse novo quadro de entendimento do homem é um dos pontos centrais da tragédia de Sófocles (496-405 a.C.).

O dramata de Tebas soube expressar e colocar em apreço em seu teatro essa nova dimensão humana, bem como discutir o conflito instaurado quando do embate entre a fé nas orientações míticas do passado e a crença na lei pública, feita pelo homem.

Em sua estreita ligação com a pólis, a tragédia grega do século V é um fenômeno histórico singular e, como reflexão do ser humano sobre a problemática de sua existência, uma criação de validade que persiste por sobre o tempo (LESKY, 1971, p.238).

Diante disso, compreende-se a dramaturgia, particularmente a sofocliana, como importante na formação do homem, no sentido mais profundo da paidéia grega. A esse respeito, Werner Jaeger (1995) considera que o conceito paidéia implica o amplo conhecimento da realidade grega desse período, bem como os conceitos e formas de pensares que eram constituintes da cultura helênica.

É possível então, a partir da leitura feita das tragédias sofoclianas, apreender que o educar do grego se constituía a partir de um processo mais amplo, envolvendo aspectos culturais e religiosos, realizando-se ao longo da existência do homem, que ia, pouco a pouco, se moldando de acordo com as novas orientações e demandas que precisavam ser supridas no convívio social. Por isso, a sua preocupação em adquirir virtudes consideradas dignas a fim de assumir o perfil que lhe era reclamado, o que implicava em um

constante progresso rumo a um ideal, a areté – que significava adaptação perfeita, excelência, uma virtude de excelência, associada à idéia de cumprir a função a que o indivíduo se destinava.

Para além, as virtudes agora na pólis tinham na racionalidade sua orientadora, portanto, o perfil de homem livre deveria reunir em si novas virtudes, tais como a prática ativa em sociedade, a participação nos rumos da vida pública, a reflexão desvinculada da crença religiosa, o pensar em prol do coletivo em detrimento do individual, enfim, um homem virtuoso seria o cidadão de acordo com a Cidade-Estado.

Na esteira desse raciocínio, a filosofia, em seu desenvolvimento, passa a questionar a ordem posta, o que não quer dizer que o homem desse momento, voltado para as questões mais racionais e filosóficas, tenha de todo rompido com a religião grega. Pelo contrário, os séculos V-IV podem ser pensados como um grande caminho em que fé e razão trilharam lado a lado.

A religião grega [...] é mais uma prática, uma forma de comportamento e uma atitude interna do que um sistema de crenças e dogmas. É a filosofia que assumirá, nesse plano, um lugar deixado livre; em seu esforço para construir um sistema de mundo coerente, a filosofia não terá que entrar diretamente em conflito com a religião (VERNANT, 2006, 85-86).

A partir dessas considerações, selecionou-se a peça sofocliana Antígona a fim de mostrar como o fenômeno formativo grego se deu no período em tela e, de que maneira, Sófocles elaborou, ainda que não intencionalmente, um perfil de homem que fosse adequado à nova sociedade democrática, respaldada pela racionalidade e pelo pensamento filosófico de seu tempo. Exemplo dessa nova orientação assumida pela sociedade grega pode ser identificado no enredo trágico de Sófocles, no caso particular, na tragédia Antígona.

## *Sophrosyne*: expondo os extremos para apresentar o equilíbrio

O cerne temático do gênero trágico é o conflito entre forças opostas. Nesse sentido, o que se apresenta na peça Antígona é o embate entre a

filha do rei Édipo e seu tio, o rei Creonte. Acrescente-se a isso que o enredo em tela coloca a protagonista de Sófocles como a defensora das leis patriarcais gentílicas, enquanto o antagonista defende as leis elaboradas pelos homens.

Para entender os acontecimentos que levaram a princesa e o rei a se enfrentarem com perspectivas tão opostas, vale considerar: após o auto-exilado e morte de Édipo, os jovens príncipes Polinices e Etéocles concordam que deve haver um revezamento do trono tebano entre eles: ora um assumiria por dois anos, ora o outro pelo mesmo período de tempo. Entretanto, findado o período do reinado de Etéocles, este não aceita ceder o trono ao irmão, que acaba se refugiando em Argos, cidade inimiga de Tebas.

Com isso, Polinices tenta buscar o apoio dos arganos para depor do trono o irmão. Conseguindo seu intento, invade Tebas e desencadeia uma guerra com o irmão Etéocles que havia rompido com o trato entre eles estabelecido. Dessa luta, resulta a morte dos dois príncipes, ficando, assim, o trono tebano para Creonte, tio dos príncipes vitimados pelo conflito. Este, então, considera Polinices como um traidor, e por isso nega a ele as honras fúnebres, dando-as somente a Etéocles. De acordo com a tradição grega, não ser sepultado era o mesmo que não garantir o ingresso no reino dos mortos, o Hades; assim, o espírito de Polinices sofreria por toda a eternidade.

É a partir disso que se instaura o conflito da peça. A princesa Antígona, irmã dos príncipes Etéocles e Polinices, noiva do filho de Creonte, Hêmon, se enternece por Polinices, uma vez que para este foram proibidas as honras fúnebres por um édito de Creonte, que o considerava traidor da pátria. Destarte, a princesa se volta contra o próprio rei e resolve sepultar seu irmão. Descobrimo a desobediência e afronta da jovem sobrinha, Creonte a condena à morte (GALUPPO, 2006).

Embora personifique um governante tirânico, o rei pode ser compreendido como um legislador que, agindo em prol do bem social comum a todos na cidade, torna-se um defensor dessa mesma organização social que dele espera proteção e cuidado. Creonte se apresenta como o governante que tem como propósito a defesa dos seus de acordo com

os instrumentos que garantem isso, ou seja, as leis escritas que assim determinam.

O rei, nesse sentido, tenta efetivar sua autoridade negando a sepultura ao homem que era considerado o traidor da pátria. Esse posicionamento real ia de encontro aos rituais sagrados gentílicos, sem os quais o corpo do defunto pereceria no Além. O édito real então legitima a intenção creontina de, por meio do amparo legal da lei positiva, impedir o sepultamento de Polinices e, com isso, garantir sua autoridade e a ordem na cidade que governava.

#### ANTÍGONA

Esse é o decreto imposto pelo bom Creonte  
[...] impõe aos transgressores  
a pena de apedrejamento até a morte  
perante o povo todo (SÓFOCLES, *Antígona*, 1990, p. 198, vv.  
35/40-42).

Diferentemente do ideal grego de *sophrosyne*, o decreto imposto pelo rei se configura como algo de caráter extremado, mas o que o tirano busca com esse ato é, na verdade, mostrar quão forte é a lei que impõe, bem como seu poder na Cidade-Estado. Já o tratamento dispensado a Etéocles, diz respeito aqueles que desfrutavam do reconhecimento e apreço pelos serviços prestados à pátria.

#### CREONTE

[...] que Etéocles, morto lutando pela pátria  
desça cercado de honras marciais ao túmulo  
e leve para o repouso eterno tudo  
que só aos mortos mais ilustres se oferece (SÓFOCLES, *Antígona*,  
1990, p. 204, vv. 223-226).

Postura diferente ele assume é com o proscrito Polinices, o qual persegue até após sua morte.

#### CREONTE

[...] a Polinices  
que regressou do exílio para incendiar  
a terra de seus pais e até os santuários  
dos deuses venerados por seus ascendentes  
e quis provar o sangue de parentes seus  
e escravizá-los, quanto a ele ditado  
que cidadão algum se atreva a distingui-lo

com ritos fúnebres ou comisseração;  
fique insepulto o seu cadáver e o devorem  
cães e aves carniceras em noventa cena (SÓFOCLES, *Antígona*,  
1990, p. 204, vv. 227-236).

Desse modo, é possível afirmar que o que Creonte fez foi um ato mais político do que religioso. Sua lei, segundo defendia, não somente deveria ser seguida a risca para que a organização e bem-estar social fossem mantidos, mas também para garantir que ninguém mais ousasse a infringir suas leis no futuro. Entrementes, como contraponto, Sófocles constrói sua heroína reacionária como uma força de choque/resistência à autoridade creontina. Ela é colocada como o total oposto, a outra extremidade que, assim como o tio, não se curva e permanece com sua firme posição em relação aquilo que acredita.

#### ANTÍGONA

Pois não ditou Creonte que se desse honra  
da sepultura a um de nossos dois irmãos  
enquanto a nega ao outro? Dizem que mandou  
proporcionarem justos funerais a Etéocles  
com a intenção de assegurar-lhe no além-túmulo  
a reverência da legião dos mortos; dizem,  
também, que proclamou a todos os tebanos  
a interdição de sepultarem ou sequer  
chorarem o desventurado Poliníciis:  
sem uma lágrima, o cadáver insepulto  
irá deliciar as aves carniceras  
que há de banquetear-se no feliz achado.  
Esse é o decreto imposto pelo bom Creonte  
(SÓFOCLES, *Antígona*, 1990, p. 198, vv. 23-35).

O fato de seu ato poder incorrer em sua própria morte não foi suficiente para demover a obstinação da princesa sofocliana; pelo contrário, Antígona, apegada ao passado gentilício e seus costumes, mantém-se firme e resoluta, defendendo sua crença até o final do enredo trágico, pois “Ainda que não queiras ele é teu irmão e meu; e quanto a mim, jamais o trairia [...] Ele não pode impor que eu abandone os meus” (SÓFOCLES, *Antígona*, 1990, p. 199, vv. 52-53/55).

Antígona não teme o que as mãos humanas lhe podem fazer, pois, em seu entendimento, os deuses a respaldam e garantem a certeza de estar

fazendo o que era certo. “[...] à lei mais cara aos deuses” (SÓFOCLES, *Antígona*, 1990, p. 200, vv.86), portanto, “lei divina”, superior às “leis humanas”. Daí a personagem pensar que morrer por suas crenças vale a pena.

ANTÍGONA

[...] de qualquer modo  
hei de enterra-lo e será belo para mim  
morrer cumprindo esse dever: repousarei  
ao lado dele, amado por quem tanto amei  
e santo é o meu delito, pois terei de amar  
os mortos muito, muito tempo mais que aos vivos.  
Eu jazerei eternamente sob a terra  
e tu, se queres, foge à lei mais caras aos deuses  
(SÓFOCLES, *Antígona*, 1990, p. 200, vv. 80-86).

Destarte, sua determinação e firmeza nos princípios gentílicos fazem com que Antígona encerre em si o ideal antigo de proceder e agir dos guerreiros “[...] pálido lampejo de esperança que sobre o último rebento de Édipo surgira [...]” (SÓFOCLES, *Antígona*, 1990, p. 222, vv. 681-683). Sófocles a construiu de modo a personificar nela um extremo de conduta que não mais fazia sentido diante dos novos padrões e sistemas que se apresentavam com o advento da democracia, da filosofia e do pensamento racional. Antígona é exatamente o oposto do cidadão moderado, em harmonia com o novo modo de se pensar o homem e a sociedade na pólis.

O que se apreende do comportamento da princesa é a falta de ponderação, *aphrosýne*, o oposto do ideal grego de *sophrosyne*.

Se a *sophrosýne* é a faculdade de ponderar, a *aphrosýne* é a ausência dessa mesma capacidade. É um dos termos que designava a loucura entre os gregos, que designava um tipo de problema mental que se confundia não raro com a mania e que também integrava o quadro sintomático da melancolia, a grande loucura, oriunda do excesso da bile negra. Essa é a primeira relação da catarse com a loucura, mas não é a única. À medida que a mania relaciona-se com a melancolia, torna-se necessária uma intervenção catártica que devolva a *sophrosyne* ao afetado. Seria preciso, pois, purgar o excesso de bile negra; seria preciso procurar a saúde no restabelecimento do equilíbrio. A natureza tem, segundo esses princípios aqui apresentados, uma predisposição à saúde, uma tendência ao equilíbrio, que, se rompido, deve ser retomado por meio de algo a que os gregos chamavam de *tékhnē*, ou seja, um conjunto de saberes direcionado a uma aplicação com praticidade funcional (CAIRUS, 2008, p.4).

Sendo assim, é possível considerar que a peça de Sófocles discute tanto os conceitos antigos da Grécia arcaica quanto os novos pensares que se erigiam com o processo de transformação social vivenciado pela sociedade de seu tempo. Acrescente-se a isso que, colocando dois opostos, o dramata elabora, ainda que não intencionalmente, um modelo de formação que entendia como a justa-medida. Por isso, na perspectiva sofocliana, o mítico, ainda não de todo esquecido no imaginário grego, e o racional, em processo de consolidação, cruzam-se em sua peça de modo a contraporem-se e a contrabalancearem-se compondo, assim, uma mediania, a *sophrosyne*.

O homem deveria ter uma formação conduzida pela racionalidade, sem, contudo, negar por completo o mito. Mais uma vez, o que vai tomando consistência a partir dessa reflexão é que Sófocles construiu um pensar a respeito da formação num sentido não excludente; mito e racionalidade não eram inconciliáveis, haja vista que o ideal de justa-medida (*sophrosyne*) aparece em Homero e Hesíodo, ganhando, ao longo do tempo, diferentes sentidos, mas, sempre, mantendo sua unidade semântica: o equilíbrio e/ou auto-controle.

In post-Homeric poetry and the society that it reflects, *sophrosyne* took on a variety of new meanings, some of them religious, some political in their implications. The concept was especially congenial to the Apolline morality with its emphasis on restraint, self-knowledge, and the acceptance of limits, impose in some cases by the gods, in others by the state, and in the case of women by men. The general tendency of *sophrosyne* to suggest inhibition of some kind made it particularly suitable (from a masculine point of view) as a summa of feminine virtue, and it is not surprising that *sophron* begins to replace more general terms of value, such as *agatheor esthle*. For example, Hesiod in the *Works and Days* remarks that a man gets nothing better than a good wife, nothing worse than a bad one (702-703) — doubtless a cliché even in the eighth century B.C. His word for the good wife is *agathe*, which becomes *esthle* in *Sermonides* (fr.6), but when *Epicharmus* in the fifth century echoes this bit of proverbial wisdom, *agathe* and *esthle* must have seemed insufficiently precise. He therefore substitutes *sophron*, saying that it is the virtue of a *sophron* woman not to wrong her husband [...] There can be little doubt that by *sophron* he means what *Semonides* meant by *sophronein*: to be dutiful, obedient, well-behaved. By the fifth century *sophrosyne* in this sense has established itself as the fundamental quality expected of women, married or unmarried. Thereafter the concept may be amplified or refined, adapted to particular circumstances, but no change in the basic meaning occurs, where women are concerned [...] It is in the tragedy of the fifth century that the type of the *sophron* wife is first observed,

fully established and represented by the principles exemplars destined to reign in later times<sup>1</sup> (NORTH, 1977, p.37-38).

Em face de suas posturas, Antígona e Creonte são pólos opostos que encerram em si questões e posicionamentos sociais divergentes. Dicotomizando seus personagens dessa maneira, Sófocles propõe ao cidadão heleno um debate a respeito de qual seria a conduta ideal para a sociedade. A trama sofocliana se resume no poder e influência da família, daquilo que é particular, e do poder influência do Estado, instituição de caráter maior e coletivo.

Antígona tem em seu clímax o duelo argumentativo entre os protagonistas. Para além, quando a princesa argumenta em favor das tradições, expressa que o grego já não mais se submetia de todo aos chefes dos gé-nos, uma vez que surgira uma nova autoridade personificada na figura de Creonte, que, além da condição de líder da família de Édipo, também o era da própria pólis.

Esse quadro põe em tela para o cidadão grego os novos tempos que se configuravam, as leis humanas elaboradas pelos homens, diferentemente das leis sagradas, que lhes davam direito de acusação ou defesa. O ser culpado ou inocente, nesse sentido, poderia depender do quanto conhecia as leis, conforme na arguição de Creonte a Antígona: “[...] Agora, dize rápida e

---

<sup>1</sup> Na poesia pós-homérica e na sociedade que essa reflete, *sophrosyne* perpassou uma variedade de novos significados, alguns deles religiosos, outros políticos em suas implicações. O conceito era especialmente a moralidade amigável/simpática de Apolline com ênfase em auto-controle, auto-conhecimento e a aceitação de limites, impostos em alguns casos pelos deuses e, em outros, pelo Estado; e, no caso particular da mulher, pelo marido. A tendência geral da *sophrosyne* sugere que algum tipo de inibição fez do conceito particularmente apropriado — numa perspectiva masculina — para a virtude *summa* feminina, e não é surpreendente que *sophron* comece a substituir termos mais gerais de valor, tais como *agathe* ou *esthle*. Exemplo disso temos em Hesíodo em *Os trabalhos e os dias*, obra que atesta que o homem não pode ter nada melhor do que uma boa esposa e nada pior do que uma má esposa (702-703) — sem dúvida um clichê até para o século VIII a.C. Sua palavra para boa esposa é *agathe*, que se torna *esthle* em *Semônides* (fr.6). Entretanto, quando *Epicharmus*, no século V, ecoa esse pedaço de provérbio de sabedoria, *agathe* e *esthle* devem ter sido insuficientemente precisos. Ele, então, substitui *sophron*, afirmando que é virtude de uma esposa *sophron* não enganar seu marido [...] Há poucas dúvidas de que *sophrosyne* significa o que *Sermonides* quis dizer com *sophronein*: diligente, obediente, bem-comportada. Já no século V, *sophrosyne*, nesse sentido, se estabeleceu como a qualidade fundamental esperada em uma mulher, casada ou não. A partir de então, o conceito pode ser ampliado ou refinado, adaptado para circunstâncias particulares, mas nenhuma mudança ocorre em seu sentido básico a respeito da mulher [...] É na tragédia do século V que o tipo de esposa *sophron* é primeiro observado, completamente estabelecido e representado pelos princípios exemplares destinados a reinarem em tempos vindouros (NORTH, 1977, p.37-38). (Tradução nossa).

concisamente: sabias que um édito proibía aquilo?" (SÓFOCLES, *Antígona*, 1990, p. 214, vv. 507-508).

Sófocles deu conhecimento a respeito da lei imposta por seu antagonista, Antígona revela seu conhecimento da lei escrita. "Sabia. Como ignorá-la? Era notória" (SÓFOCLES, *Antígona*, 1990, p.214, vv. 509), e, além de conhecer essa lei, a princesa conhecia assim como outras leis em vigor na cidade.

Ao colocar um rei indignado com o desrespeito e afronta da princesa por não se curvar às suas leis, Sófocles põe em discussão a postura da personagem, cujo ato poderia afetar o bem social comum, pois a lei imposta pelo tirano fora desrespeitada/transgredida, conforme indagação incisiva creontina a princesa rebelde: "E te atreveste a desobedecer às leis?" (SÓFOCLES, *Antígona*, 1990, p. 214, vv.510). Entrementes, não é o direito de defesa garantido pelas leis positivas em que se resguardou Antígona, mas no direito garantido pelas divindades: "[...] A filha de Édipo confirma que transgrediu conscientemente o decreto para cumprir as leis dos deuses debaixo, que estima mais válidas do que a lei — humana e transitória — do novo rei/tirano" (ROSENFELD, 2002).

Antígona se fundamenta em preceitos religiosos e morais considerados por ela como mais poderosos e dignos de obediência do que lhe são impostos pelo homem.

ANTÍGONA

Mas não foi Zeus o arauto delas para mim,  
nem essas são leis ditadas entre os homens  
pela Justiça, companheira de morada  
dos deuses infernais: e não me pareceu  
que tuas determinações tivessem força  
para impor aos mortais até a obrigação  
de transgredir normas divinas, não escritas,  
inevitáveis; não é de hoje, não é de ontem,  
é desde os tempos mais remotos que elas vigem,  
sem que ninguém possa dizer quando surgiram  
(SÓFOCLES, *Antígona*, 1990, p. 214, vv. 511-520).

Embora a égide da filha de Édipo ser a lei sagrada que justifica seus atos e posicionamentos, a princesa não se opõe unicamente ao tirano

Creonte com sua desobediência, mas, além dele, representa um elemento perturbador da nova ordem social que tinha na lei humana o seu ponto de apoio, que garantiria a manutenção do novo regime.

CREONTE

[...] Se alguém transgredir  
as leis e as violenta, ou julgar ser capaz  
de as impingir aos detentores do poder,  
não ouvirá em tempo algum meus elogios;  
[...] a anarquia é o mal pior;  
e a perdição para a cidade e faz desertos  
onde existiam lares; ela é causadora  
de defecções entre as fileiras aliadas,  
levando-as à derrota [...] (SÓFOCLES, *Antígona*, 1990, p. 224-  
225, vv. 751-754/763-767).

Creonte, diferente da sobrinha, é colocado como o personagem que, com sua autoridade de rei, ao contrário, procura manter o seu poder e garantir o equilíbrio da cidade. Ele assim o faz punindo o transgressor da lei, no caso aqui, *Antígona*, e mostrando aos demais que qualquer um que ameaçar o reino tebano será severamente punido, uma vez que ele como bom governante tem a missão de assegurar a ordem.

CREONTE

[...] Que invoque Zeus, o protetor do parentesco,  
se lhe aprover. Se eu for criar parentes meus  
na desobediência, inevitavelmente  
hei de enfrentá-lo com maior razão nos outros.  
Aquele que na própria casa é cumpridor  
de seus deveres, mostrar-se-á também correto  
em relação ao seu país [...] (SÓFOCLES, *Antígona*, 1990, p. 224,  
vv. 745-751).

Destarte, Sófocles, hábil construtor da palavra, fez com que tanto Creonte quanto *Antígona* tivessem em suas defesas argumentos consistentes que garantissem e/ou justificassem seus posicionamentos. Sem cair para a defesa de um e condenação do outro, o dramata polarizou seus personagens de modo que entre eles, o público pudesse vislumbrar uma perspectiva de equilíbrio — um terceiro olhar que legitimasse uma nova postura, entendida, na ótica sofocliana, como a ideal diante do embate entre o velho e o novo.

[...] um conflito político e dinástico que faz de Antígona não apenas a representante de ideais humanísticos e mas uma figura com real peso político. Nesta perspectiva, também Creonte aparece como algo mais do que um bárbaro que abusa do poder, antes revelando os motivos de um esforço sincero para salvar Tebas [...] (ROSENFELD, 2002, p. 14).

Com visões distintas, os focos de Antígona e Creonte convergem para um ponto comum, ou seja, eles, apesar de visões aparentemente inconciliáveis, buscam a manutenção da ordem, seja por meio das leis sagradas seja por meio das humanas.

Isto posto, o entendimento sofocliano, pode-se pensar, era o de que o embate entre a justiça garantida pelos deuses e a elaborada pelas mãos humanas era uma questão a ser resolvida no cenário político-social da Cidade-Estado. Para isso, o ideal de *sophrosyne* seria o perfil de homem e conduta que melhor atenderiam às exigências que se colocavam então. Um cidadão livre que buscava o equilíbrio e o exercício da democracia, sob a tutela da racionalidade e da discussão filosófica, era o que se necessitava naquele novo cenário em plena transformação social — daí antigos ideais de formação perderem seu sentido num momento cujo foco era a reorganização da mentalidade grega com vistas a adequar o homem para a pólis.

## Considerações finais

Sófocles, como dramata, pode ter tido como ponto de partida criar personagens num enredo bem-construído, de modo a conquistar seu público como artífice da palavra. Todavia, em Antígona, é pertinente a compreensão de que para além dessa intenção basililar, o autor delineou em seu texto certa preocupação com a formação do homem de seu tempo. Some-se a isso que suas personagens vivem os mesmos dramas que o grego, precisam das mesmas orientações frente ao novo modo de se organizar sócio-politicamente.

Por possibilitar ao homem o enfrentamento das suas fragilidades, ver no palco aquilo que o fazia sofrer, o enredo sofocliano serviu como um instrumento de orientação para que o homem pudesse viver em consonância com os novos tempos que se descortinavam para aquela sociedade. Pelo que se expressava no palco pelas personagens, o cidadão, por meio de uma experiência catártica, tinha a possibilidade de criar as condições

para a sua consciência se orientar de acordo com aquilo que exigiam as transformações de seu tempo.

Desse modo, pode-se pensar que o trágico contribuía com o processo formativo do homem através da dor, elemento essencial na construção do drama. Sófocles delinea o perfil de homem equilibrado, sob a forma da *sophrosyne*. Esse perfil serviria aos interesses da democracia que se pretendia exercer na pólis.

O dramata, nessa feita, propõe a reflexão, o auto-controle e o respeito às leis da Cidade-Estado como normas de comportamento que, em seu entendimento, garantiriam a manutenção da Cidade-Estado. Para além, o tragediógrafo discutia a responsabilidade que o homem livre deveria assumir sobre tudo o que fazia; a pequenez da condição humana diante das adversidades; e o conflito da lei antiga e as novas que se instauravam. Com isso, é interessante pensar que o cidadão, vivendo essas contradições, passava por um processo de desenvolvimento e humanização.

Apesar do fato de que o homem ideal proposto por Sófocles tenha permanecido no tempo para o qual foi pensado, sua expressão literária ganha candência na História da Pedagogia ocidental pelo modo que pensa a complexidade do fenômeno formativo, as diferentes direções que este processo pode tomar na sua ação quando da preparação do homem para a vida em sociedade.

A crise que o homem de Sófocles vivenciou pode servir para o homem de hoje encontrar possíveis vestígios daquelas mesmas incertezas, suas raízes que consistem em sentimentos e dúvidas que não são nem da Antiguidade tampouco da Contemporaneidade, mas pertencem à própria natureza humana. Por isso, infere-se que as elaborações do homem mediante a racionalidade se deram e se dão frente a incertezas, constituindo os ganhos e acertos da humanidade. O fenômeno formativo, nesse contexto, expressa os anseios e o que espera a sociedade do próprio homem.

Com isso, ainda é válido considerar que a preocupação com a formação humana é uma constante em todos os tempos, culturas e civilizações, no caso específico da Grécia, apesar das grandes diferenças que as particularizam, podem contribuir de alguma forma com o pensar formativo dos tempos atuais.

---

**Resumo:** Este trabalho tem por objetivo proceder a uma reflexão sobre o fenômeno formativo em Sófocles, particularmente em sua peça *Antígona*. Embora o fim último do espetáculo cênico ser, para o dramata, o entretenimento do público, é possível encontrar no enredo sofocliano uma comunicação indireta com acontecimentos sócio-políticos que se desenrolavam quando da produção da peça em apreço. Esses acontecimentos dizem respeito à mudanças de pensamento concernentes ao embate mito versus racionalidade, que coexistiram na Grécia Antiga entre os séculos V-IV. A partir dessa constatação, infere-se que o fenômeno formativo pode se manifestar de maneira complexa, não sistematizada, como atesta a diegese de Sófocles, em que um novo perfil de homem para sua sociedade era pensado: um homem virtuoso e equilibrado que tinha no ideal de *sophrosyne* o seu objetivo maior de formação.

**Palavras-chave:** Sófocles. Formação. *Sophrosyne*.

**Abstract:** The aim of this work is to reflect on the formative phenomenon in Sophocles, especially in his play *Antigone*. Albeit the goal of a play is, to the dramatist, the entertainment of the audience, it is possible to apprehend in the sophoclean plot an allusion to social and political events of the time the play was written. Those events regard a change in the thought concerning the conflict between myth and reason — two instances that coexisted in Greece in the 5th and 4th Centuries. Thus, it is legitimate to infer that the formative phenomenon is likely to play out in a complex and non-systematic way, as the aforementioned play attests; in the latter, a new Man model was conceived, a virtuous and well-balanced one that had the *sophrosyne* ideal as his highest formative objective.

**Keywords:** Sophocles. Formation. *Sophrosyne*.

## Referências

CAIRUS, Henrique. **A arte de curar na cura pela arte: ainda a catarse.** Anais de Filosofia Clássica. Vol 2., nº 3, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2008.

GALUPPO, Marcelo Campos. Matrizes do Pensamento Jurídico: um exemplo a partir da literatura. In: GALUPPO, Marcelo Campos. (Org.). **O Brasil que Queremos: Reflexões sobre o Estado Democrático de Direito.** 1 ed. Belo Horizonte: PUC Minas, 2006, Vol. 1, p. 515-530.

GAZOLLA, Rachel. **Para não ler ingenuamente uma tragédia grega: ensaio sobre aspectos do trágico.** São Paulo: Loyola, 2001.

GONÇALVES, Ricardo. Do mito à razão: uma possibilidade de leitura. In: **Integração Ensino. Pesquisa e Extensão.** São Paulo: Universidade São Judas Tadeu. Ano III (11), 1997, p.268-274

JAEGER, Werner. **Paidéia, a formação do homem grego.** São Paulo: Martins Fontes, 1995.

LESKY, Albin. **A tragédia grega.** São Paulo: Perspectiva, 1971.

NORTH, F. Helen. **The mare, the vixen, and the bee: sophrosyne as the virtue of the women in antiquity.** Illinois Classical Studies, II. Swarthmore College, 1977.

ROSENFELD, K.H. **Sófocles e Antígona.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

SALES SILVA, Aline de Fátima. **O sentido educativo do mito na formação do homem grego.** Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Educação. Goiânia, 2009.

SÓFOCLES. **Antígona.** Trad. Mario da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e sociedade na Grécia antiga.** Trad. Myrian Campello. 3 ed. Rio de Janeiro: José Olympo, 2006.

\_\_\_\_\_. **As origens do pensamento grego.** Trad. Ísis Borges B. da Fonseca. 13 ed. Rio de Janeiro: Difel, 2003.

Recebido em 15/03/2012

Aprovado em 22/04/2012